Paul-Ludwig Landsberg s-a născut la 3 decembrie 1901. Profesor la Universităţile din Bonn, Barcelona şi Paris. S-a remarcat prin lucrări fundamentale de sociologie a ştiinţei şi cunoaşterii. Analizele sale privind experienţa morţii au fost preluate de antropologia filozofică.

Opera:

Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie (Esenţa şi importanţa Academiei platoniciene), 1923; *Pascals Berufung (Vocaţia lui Pascal),* 1929; *Zur Soziologie der Erkennt-*

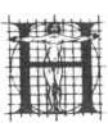
PAUL-LUDWIG LANDSBERG

Eseu despre EXPERIENŢA MORŢII

urmat de

PROBLEMA MORALĂ A SINUCIDERII

In româneşte de
MARINA VĂZĂCA



HUMANITAS
BUCUREŞTI, 1992

Coperta colecţiei: Ioana Dragomirescu Mardare

PAUL-LOUIS LANDSBERG
Essai sur l'expérience de la mort
suivi de
Le problème moral du suicide

© Éditions du Seuil, 1951.

©Humanitas, 1992, pentru prezenta versiune

ISBN 973-28-0343-6

Textul acestei mici cărţi a fost scris
în franceză cu ajutorul prietenului
P.-L. L.

Prefaţă

Paul-Ludwig Landsberg s-a născut la 3 decembrie 1901 la Bonn. Este fiul unui profesor de drept la Universitatea din acest oraş, unde, în 1926, devine el însuşi profesor de filozofie.

Filozof angajat, a dus o luptă neobosită împotriva nazismului. Părăseşte Germania la 1 martie 1933, exact cu trei zile înainte ca Hitler să pună mîna pe putere. în mai 1934, e numit profesor la Universitatea din Barcelona. Spania avea să-i marcheze profund; a păstrat pentru totdeauna o mare admiraţie faţă de poporul spaniol. în 1936,

Lancisberg a rămas să locuiască, cea mai mare parte a timpului, la Paris, iar, în 1937, la rugă-mintea lui Léon Brunschvicg, a ţinut la Sorbona un curs despre filozofia existenţei. După ar-mistiţiu, deşi urmărit de germani, a putut, cu aju-torul unor relaţii, să treacă din zona ocupată în aşa-numita zonă liberă. S-a refugiat pentru cîteva săptămîni la mine, la Lyon, apoi a plecat la Pau. Acolo a fost arestat de Gestapo, în martie 1943. A fost deportat în apropierea Berlinului, în lagărul de la Oranicnburg, unde a murit de epuizare fizică la 2 aprilie 1944. în lucrarea sa Introduction à la vie publique, *André Ribard, deportat împreună cu el, scrie (p. 222):*

„Mă gîndesc la Paul Landsberg, despre care n-am ştiut cine este decît mai tîrziu; am simţit ataşament pentru acest profesor numai

derii, pe care nu o putea condamna categoric.
N-am avut posibilitatea să apiofundăm prima problemă şi, fără să ştiu care au fost ultimele sale gînduri, nu am nici un motiv să cred că şi-ar fi schimbat părerea. Abordam însă adesea problema morţii voluntare. Mi-a spus că avea întotdeauna asupra lui o otravă — şi asta de pe vremea luptei sale împotriva nazismului, în Germania, în anii 1930 — şi că era hotărît s-o folosească pentru a nu cădea în mîna Gestapoului. La Pau, ideea sinuciderii continua să-i urmărească, fiind, în iama 1941-1942, pregătit în fiece clipă în caz de nevoie; se pare că abia în vara lui 1942 i s-au schimbat părerile. A şi scris atunci: „L-am întîlnit *pe Christos, mi s-a arătat.“ Cu siguranţă că atunci a amncat otrava pe care o avea mereu asupra*

Augustin, *din care* Di eu Vivant *şi* Deucalion *(nr. 3) au publicat cîteva fragmente. Din 1940 pînă în clipa deportării, mai scrisese un* Machiavelli, *pe care-i considera foarte important. Descria acolo*

Jean Lacroix

Eseu despre EXPERIENŢA MORŢII

Ce înseamnă moartea pentru fiinţa umană? întrebarea este inepuizabilă: e vorba de însuşi misterul omului, abordat dintr-un anumit unghi. Fiecare problemă filozofică autentică le conţine pe toate celelalte în unitatea misterului.

Să stabilim aşadar cadrul problemei şi să căutăm o bază experimentală pentru răspunsuri

I

Formularea întrebării

„Specia umană e singura care ştie că trebuie să moară, şi o ştie numai datorită experienţei.“ Iată constatarea cu care Voltaire, deseori mai neliniştit decît am fi crezut-o, pune problema în adevărata ei lumină încă de la începutul articolului său despre om[1].

Să examinăm mai îndeaproape cele două teze pe care le conţine această frază atît de plină de înţeles. Fiecare din cele două aserţiuni este susceptibilă de o dublă interpretare: o interpretare care, pe

[1] ***Dictionnaire philosophique,*** vol. IV, p. 63.

Dar acest fel de presentiment, această percepţie a imediatului nu e totuşi o cunoaştere propriu-zisă; şi, chiar dacă s-ar putea transforma într-o cunoaştere corespunzătoare, tot nu ar fi o cunoaştere a *necesităţii* morţii. Animalul n-ar putea şti, de exemplu, că moartea individului e o caracteristică a esenţei vieţii şi a speciei. înţelegerea legăturii dintre naştere şi moarte, a necesităţii biologice a dispariţiei individului în folosul speciei şi a dispariţiei speciei în folosul realizării vieţii în forme mereu noi — această înţelegere n-o are fără îndoială decît omul. Originea reflecţiilor de acest ordin se află, de pildă, în relaţia antinomică între puterea de înmulţire şi durata specifică de viaţă a speciilor, sau în legătura cauzală şi temporală între înmulţire şi moarte, atît de vizibilă în existenţa multor vieţuitoare. E de la sine înţeles că şi în istoria spiritului omenesc

număr mare de cazuri observate nu ar rezista în faţa scepticismului unui Hume. De aceea, omul ar spera la infinit să învingă această necesitate. Elementul specific uman s-ar reduce la facultatea raţiunii de a cuprinde un număr mare de cazuri particulare în ansamblu şi de a descoperi inductiv o regulă a realităţii. Atunci acest element nu ar consta în felul şi conţinutul experienţelor înseşi, ci în modul în care omul poate dispune de ele pentru a ajunge la legi generale şi la adevăruri raţionale. Iar afirmaţia lui Voltaire s-ar integra în antropologia dominantă în epoca lui, cînd omul era definit ca fiinţă raţională[2]

[2] Voltaire spune „experienţa“ şi nu „experienţă“. Folosind articolul hotărît, ne arată că are în vedere experienţa comună a omenirii, experienţa îmbogăţită prin ştiinţă; are, deci, o noţiune cantitativă despre experienţă. De aceea, interpretarea empiristă ni se pare inevitabilă, ca interpretare filologică dacă nu ca

/

II

Limitele răspunsului lui Scheler

Fenomenologia a arătat că experienţa omeneas-
că este mai bogată din punct de vedere calitativ
decît ideea pe care o are despre experienţă empi-
rismul clasic. Ea a dovedit, de asemenea, că expe-
rienţa nu conţine niciodată o simplă alăturare de
date izolate, ci de structuri şi relaţii necesare.
Tocmai în acest sens a vrut Scheler să reformeze
teoria experienţei biologice, încercînd să găsească
adevărata esenţă a experienţei omeneşti a

[1] Max Scheler, ***Tod und Fortleben,*** in ***Schriften aus dem***

îngustează. Omul se simte din ce în ce mai puţin liber; din ce în ce mai puţin capabil să-şi transforme cursul vieţii prin elaborarea propriului viitor, îmbătrînind, nu pierde numai sentimentul libertăţii, ci, într-o oarecare măsură, libertatea însăşi. Fără îndoială că acesta este un adevăr cumplit. Dar moartea, în experienţa omenească, nu este oare ceva total diferit de ideea de limită ultimă a experienţei individuale? — Întîlnim aici pentru prima dată problemele puse de posibila dualitate a experienţei noastre despre moarte. Putem să o cunoaştem, pe de o parte, ca viitor imanent al propriei noastre vieţi, şi, pe de altă parte, ca moarte a *celui-lalt,* la care asistăm sau de care luăm cunoştinţă în mod indirect. Mai ales prin această a doua posibilitate ştim că moartea nu este deloc

morţii sale nu are totuşi nimic comun cu ipoteza unei morţi naturale a organismului. Am nu numai certitudinea că trebuie să mor *odată,* adică o dată ce a fost atins acel punct-limită al morţii naturale, ci şi certitudinea că în fiecare clipă din viaţă mă aflu ne-mijlocit în faţa posibilităţii reale a morţii, *astăzi şi întotdeauna.* Moartea este aproape de mine. Incerti-tudinea oamenilor în faţa morţii nu se datorează numai unei lacune a biologiei, ci şi necunoaşterii

III

Experienţa morţii şi individualizarea

Este însă omul capabil de o experienţă de acest gen? Răspundem că poate să o trăiască în anumite condiţii. După cîte se pare, conştientizarea condiţiilor este cea care poate să ne apropie de elementul specific al acestor experienţe.

Cele mai importante categorii de fiinţe omeneşti care par să ignore necesitatea morţii sînt copiii şi oamenii primitivi. Cercetările lui Lévy-Bruhl ne-au făcut cunoscută concepţia despre moarte care determină atitudinea popoarelor primitive. Pentru ele, moartea, avînd

întîmplat. La fel ca la speciile animale, legea regenerării ascunde aici efectul morţii individuale.
Oamenii apar, conform analogiei clasice, ca frunzele copacilor. Moartea nu e decît trecerea sufletului într-un nou individ, *inversul naşterii.*

Constatăm atunci un fenomen istoric atît de general, încît putem desprinde o regulă: conştiinţa morţii merge mînă în mînă cu individualizarea omenească, cu constituirea de individualităţi singulare, operă a persoanei. Această individualizare nu constă neapărat în dobîndirea unei conştiinţe mai clare şi mai nuanţate a singularităţii proprii, ci, mai ales, în faptul că omul face progrese reale sub raportul singularităţii. Conştiinţa modificată presupune o modificare a fiinţei. Astfel, nu neapărat conştiinţa morţii individuale devine mai intensă, ci,

pozitiv: un nou grad de individualitate umană; consecinţa: o nouă nelinişte în faţa morţii; produsul final: misterele, sectele filozofice, pregătirea creştinismului. Tot astfel, în epoca Renaşterii şi a Reformei, comunitatea medievală se destramă; vedem din nou o omenire foarte individualizată, intens chinuită de ameninţarea crescîndă a morţii.

Este epoca spaimelor existenţiale, epoca unei teologii dominate de dorinţa individului de a se şti iertat în ceasul morţii, epoca dansurilor macabre şi a unei crude reprezentări realiste a lui Christos mort pe Cruce sau pus în mormînt[1].

Conţinutul noilor doctrine ale nemuririi, care

[1] J. Huizinga, ***Le Déclin du Moyen-Âge,*** Paris, 1932 ***(Amurgul Evului Mediu,*** traducere de H.R. Radian, Bucureşti,

[2] A se vedea James Frazer, ***La crainte des morts,*** Paris, 1934, de ex. p. 23: „Cei din tribul Binjwar [...] cred că numai cei răi supravieţuiesc, devenind spirite răufăcătoare.“ V. de

superioare, care făgăduiesc victoria asupra morţii,
nu se adresează popoarelor care, dincolo de moarte,
nu ar aştepta altceva decît neantul, ci presupun anumite credinţe legate de nemurire de alt ordin. În
India, înainte de sosirea lui Buddha, sentimentul de
a rămîne închis în cercul veşnic al naşterilor şi al
morţilor devenise de nesuportat pentru individul
conştient. Eliberarea promisă de Buddha poate fi în
acelaşi timp o eliberare de moarte şi de naştere, de
naşterea şi renaşterea care condiţionează moartea.
Noţiunea creştină de nemurire, înţeleasă în raportul
ei cu categoria ontologică a eternităţii, reprezintă o
eliberare definitivă faţă de timpul, schimbarea şi
devenirea terestră care implică moartea. Individul
este parcă salvat din fluviul generaţiilor.

[3] ***I Corinteni,*** 15, 54—57. Unul dintre aspectele dramei lui Nietzsche a fost acela de a fi văzut creştinismul cu ochii lui Scho

IV

„Repetiţia“ experienţei morţii aproapelui

Să admitem aşadar că experienţa decisivă a' morţii e legată de un anumit grad de singularizare personală a omului, că procesele individualizării şi j al „mortualizării“ merg mînă-n mînă. Pentru a înţe-lege în profunzime această teză, plecăm de la expe-rienţa morţii celuilalt, care, evident, are o valoare de neînlocuit pentru noi, cei în viaţă.

Nu pretindem că acest punct de plecare ar fi singurul posibil. Există stări asemănătoare morţii, care, într-o anumită măsură, ţin încă de experienţa pe care o putem avea despre noi înşine: somnul

fiecare din aceste experienţe, diferenţa esenţială
dintre faptul de a muri şi moarte, dintre *a suporta*
ca act şi ceea ce *suportăm* rămîne inevitabil as-
cunsă. Urmărind aceste experienţe, nu reuşim să
transcendem fiziologia şi psihologia faptului de a
muri în sensul metafizicii morţii înseşi. Ne alegem*
punctul de plecare în experienţa morţii celuilalt,
pentru că sperăm ca în acest fel să întîlnim *per-*
soana ca atare şi relaţia specifică pe care ea o poate,
avea cu moartea[1].

Pe măsură ce ne individualizăm noi înşine,
remarcăm singularitatea celorlalţi. în dragostea per-
sonală, surprindem această singularitate în ceea ce
are ea inefabil şi în diferenţa sa esenţială faţă de
noi înşine. Moartea unui om pe care-i iubim
în acest

[1] Cercetările lui Heidegger trec aproape direct peste experienţa morţii celuilalt, urmărind un scop foarte diferit de al

numai că se ascunde în spatele acestui proces; ade-
sea, ea poate reapărea încă o dată, de pildă într-un
ultim cuvînt al muribundului. Faptul dominant este
însă acesta; un corp viu suferă; al nostru se identi-1
fică fizic cu suferinţa acestui semen chinuit[2]! — Şi,
apoi, o clipă în care totul devine calm, cînd totul
pare să fi luat sfîrşit, cînd trăsăturile crispate ale
chipului iubit se destind. E clipa în care fiinţa vie
ne părăseşte, momentul cînd facem experienţa ab-
senţei misterioase a persoanei spirituale. Pentru o
clipă, simţim o uşurare. Durerea provenită din
identificarea fizică a luat sfîrşit: dar imediat ne
simţim transportaţi în lumea stranie şi rece

[2] Georges Duhamcl, poet şi medic, a oferit o descriere incom-
parabilă a acestei identificări în ***L'humaniste et***

[3] F. Mauriac, ***Journal,*** Paris, 1935, p. 53: „Jn îngrozitoarea
deznădejde pe care o trăieşti la spectacolul unei

ne oferă la început nici o certitudine în legătură cu nemurirea. Ne oferă doar faptul absenţei, şi nu ne indică dacă această absenţă urmează unei anihilări sau numai unei *dispariţii* în raport cu noi înşine.

Credinţa în nemurire ne promite că propria noastră moarte ne va reuni cu semenul acum dispărut, că-l vom auzi din nou vorbind în condiţii necunoscute şi eliberat de vechiul corp. Experienţa pură a morţii aproapelui nu poate însă nici să confirme, nici să spulbere această făgăduinţă. în orice caz, e o experienţă specific umană, pentru că presupune o anumită concretizare a două principii strîns legate, care sînt esenţial umane: personalizare spirituală şi dragoste personală a aproapelui. Vedem, de asemenea, că moartea trebuie să intervină aici ca „necunoscutul", că trebuie să depăşească orice/

cadavru[4]. Aspectul însuşi al cadavrului nu ne arată doar că aici' procesul vital specific individului din specia umană a luat sfîrşit; odată introdusă categoria persoanei, acest aspect ne arată, de asemenea, că spiritul personal nu se mai poate realiza în acest corp. în ochii deschişi ai omului mort observăm nuj numai sfîrşitul vieţii, ci, mai ales, dispariţia per-J soanei spirituale. Vedem chiar că unul nu mai poate fi prezent *pentru că* celălalt nu mai este acolo. Viaţa, în înţelesul biologic al cuvîntului, ne dovedeşte, sfîrşindu-se, că este baza *prezenţei,* bază indispensabilă a realizării spiritului personal în fiinţa omenească.

Toate acestea încă nu reprezintă o experienţă a

[4] F. Mauriac, ***loc. cit.:*** „Căci un cadavru este esenţialmente o absenţă, un lucru părăsit, abandonat — pe scurt, o

Necesitatea morţii despre care poate fi vorba aici nu este identică cu conţinutul frazei generale care stabileşte legătura dintre orice persoană umană cu orice fel de moarte. Această necesitate se raportează mai ales la oamenii pe care îi iubim şi la noi înşine. Zona în care resimţim cu adevărat amenin-ţarea este înconjurată de un orizont nemărginit şi vag, populat de alte fiinţe umane reale şi posibile, trecute şi viitoare. Necesitate şi generalitate nu sînt nici pe departe noţiuni atît de legate între ele, cum presupune raţionalismul. Sîntem adesea în situaţia să concepem o relaţie necesară care nu

[5]Este acel ***„fiecare"*** exprimat de Baudelaire: „Dumnezeu este veşnicul confident în această tragedie în care fiecare

[6]Trebuie menţionat că acest ***„fiecare"*** este contrariul lui „se", constituit întotdeauna ca fiinţă publică. Generalitatea antropologică ca generalitate a individualului mi se pare că a fost descoperită de Montaigne: „Fiecare om poartă în sine forma

Ca biolog, pot să constat caracterul finit al posi-
bilităţii de a trăi, inerentă fiecărui organism dat,
adică faptul că a trăi înseamnă a lupta în permanenţă
împotriva unor obstacole şi unor ameninţări şi că
fiecare organism îşi epuizează cu timpul energiile în
această luptă. Ceea ce reprezintă, de asemenea, sub
forma unei reflecţii, intuiţia schelerianâ a morţii ca
punct-limită. Dar ceea ce experienţa trăită aduce în
plus este coincidenţa acestui punct-limită biologicj
cu dispariţia subită a spiritualităţiif Iată înlănţuirea
generală şi necesară. O problemă *existenţială* se
manifestă deci înainte de toate în gîndul dureros că
o exteriorizare comunicativă a persoanei mortului,
cel puţin prin vocea familiară nouă, a devenit impo-
sibilă. Această gură nu-mi va mai vorbi. Acest ochi
stins nu mă va mai privi. Comuniunea cu această i

ei le primesc prin revelaţie corespund experienţei
descrise, bineînţeles fără să fie deductibile din ea.

Numeroşi observatori au remarcat că experienţa
morţii nu a avut decît un efect neglijabil asupra
soldaţilor din războiul mondial, chiar şi în timpul
luptei. Un medic militar a afirmat în acest sens că
moartea este o idee de civil[7]. Unul dintre motivele
acestor fapte este că experienţa personală a morţii
aproapelui nu se produce simultan cu această moar-
te, ci îi *urmează* în ordinea temporală. Dacă datoria
ne cheamă imediat la o nouă acţiune, clipa pre-
zenţei morţii înseşi se pierde. Totuşi mi se pare de
netăgăduit că această experienţă personală nu este
decît amînată în cazul în care condiţia ei primor-
dială, o comuniune personală cu mortul, se

[7] Paul Voivenel, autorul unei cărţi bogate în experienţe şi

ales prin amintire cum asistăm la deznodământul fatal al unei boli. Ochii sufletului nostru au văzut într-o prezenţă spaţială imaginară cum încetează lupta finală a vieţii împotriva morţii, au văzut substituindu-i-se misterul spiritual al morţii consumate.

Pentru a desprinde însă cu limpezime esenţialul din această experienţă, nu e nevoie să asistăm în mod real sau prin *repetiţie imaginativă* la această luptă finală. Părinţii soldaţilor ucişi în război au realizat în suferinţa lor o experienţă asemănătoare. Au realizat-o cînd le soseau scrisorile fatale prin care erau puşi în faţa prezenţei spirituale a morţii celor apropiaţi ca înaintea unui fapt împlinit. Eforturile lor pentru a afla toate amănuntele legate de

[8] Actul de a muri, întotdeauna singular, poate fi, de asemenea, actul cel mai personal. Rilke a arătat aceasta în

chiar şi cînd devine durere şi compasiune. în durerea noastră, putem să regăsim personalitatea defunctului sub forma ultimului său act. în faţa morţii consumate, dimpotrivă, parcă am fi expatriaţi din lumea noastră. Imposibilitatea unei participări vitale, imposibilitate de asemenea de a înţelege o persoană prezentă, exprimă esenţa spirituală a unei suferinţe sau mai degrabă a unei zguduiri a întregii noastre existenţe, pe care pare-se că numai credinţa religioasă o poate face suportabilă. Un om viu nu e niciodată cu desăvîrşire rupt de simpatia şi înţele-gerea noastră. Acest lucru rămîne adevărat, chiar dacă cineva care a murit de mult şi la capătul celă-lalt al pămîntului reînvie numai prin puterea ima-ginaţiei noastre. Doar experienţa morţii celuilalt ne arată ce sînt, *calitativ,* absenţa şi îndepărtarea. Ea ne

/

moarte; dar semnificaţia ei pentru mine este atît de adîncă, încît aparţine în mod necesar existenţei mele personale, şi nu acelui *se*[9]. Ea diferă, ca experienţă trăită de diferitele stări psihice pe care le poate comporta. Nu este nicidecum un fel de durere şi poate fi chiar trăită cu o anumită bucurie. Să te bucuri de durerea vitală a unui om înseamnă să fii crud, şi chiar diabolic cînd savurarea bucuriei se grefează pe durerea unei agonii. Dacă participarea vitală rămîne aici umană, ea conţine mila. Dimpotrivă, „o *milă pentru moarte"* nu se poate produce.

Moartea nu este o durere a defunctului. Celui care

[9] Heidegger nu pare să-şi dea seama de importanţa acestei diferenţe. ***„Mitsein"*** rămîne la el o noţiune extrem de formalizată. Filozofia lui nu conţine dragostea, după cum nu conţine nici

[10] Dacă credinţa religioasă oferă imagini concrete, de exemplu, durerile sufletelor şi chiar ale trupurilor în infern sau

suferinţe nu sînt nişte dureri. Să păstrezi comu-
niunea cu mortul înseamnă să aperi de distrugere
propria ta existenţă din care face parte integrantă
această comuniune. Spiritul e deci silit să găsească
într-o soluţie a problemei, soluţie care nu pare în
mod clar să poată fi găsită, posibilitatea reconsti-
tuirii acestei comuniuni. Suferinţa spirituală este
suferinţa existenţei care se află într-o incertitudine
ameninţătoare, într-o totală lipsă de relaţii, aban-
donată şi neputincioasă. Compasiunea ar fi o punte
către *celălalt* şi, prin aceasta chiar, o consolare.
Doctrinele nemuririi îl consolează pe credincios, în

[11] Miguel de Unamuno, ***Avant et après la Révolution,*** Paris,

V

Temeiul ontologic

Problema specific umană a morţii este pusă de evenimentul pe care îl constituie transformarea unei fiinţe vii în *persoană* şi se manifestă în istoria umanităţii, ca şi în biografia individului, pe măsură ce se realizează această posibilitate fundamentală.

Persoana trebuie considerată aici ca o existenţă care se constituie pe sine, actualizarea unei *fiinţe-devenire (Werdesein*) care dă sens şi unitate întregului existenţei individuale. Simplul fapt al

[1] A se vedea cartea mea: ***Einleitung in die philosophische Anthropologie,*** Klostermann, Frankfurt, 1934, şi

organică, ca una dintre caracteristicile morţii. Procesul organic are într-adevăr o semnificaţie ambiguă în raport cu actualizarea persoanei. Pe de o parte, acest proces organic, prin rezistenţa sa, constrînge persoana să lupte pe măsură ce se desăvîrşeşte; pe de altă parte, îi oferă ocazia şi locul actualizării. Şi am putea chiar spune că, într-o oarecare măsură, datele existenţei fizice sînt, de asemenea, transformabile în procesul personalizării.

O antropologie unitară care, opunîndu-se materialismului, s-ar apropia de un monism spiritualist s-ar putea sprijini pe acest fapt. Limitele acestui „angelism idealist“ s-ar manifesta însă tocmai în moartea umană. Ne-am izbi inevitabil de o dualitate ineluctabilă. Ceva din viaţa organică scapă personalizării.

împlinirea existenţei personale nu coincide

decît foarte puţin. Şi numai în relaţie cu o persona-
lizare progresivă a întregului existenţei umane
dobîndeşte cu adevărat un sens nou. Acceptarea
morţii transformă moartea; dar această acceptare
presupune o rezistenţă. Persoana umană, în esenţa
ei, nu este o *existenţă întru moarte.* Ca orice
existenţă, ea este orientată spre propria
Metafizica nu are ca punct de pornire neantul revelat prin angosă, ci fiinţa la care Erosul filozofic participă prin natura sa.

1

De aceea, caracterul ontologic al persoanei nu decurge din negativitate, pe care persoana trebuie numai *să o accepte.* Hotărîrea specială prin care persoana ar putea deveni, într-adevăr, o *existenţă întru moarte* este intermediară între exterioritatea primară a morţii şi speranţa spiritului care transcende moartea însăşi.

Caracterul definitiv (*Uniiberholbarkeit*) al morţii nu este decît o suferinţă pe care persoana o poate

Angoasa însăşi ne dezvăluie că moartea şi neantul se opun tendinţei celei mai profunde şi mai inevitabile a fiinţei noastre[2]. Nu vorbim aici despre impulsiunea de a dăinui, inerentă vieţii în general, despre „voinţa de a trăi“ a lui Schopenhauer. Afirm, chiar în momentul în care formulez acest gînd, impulsiunea persoanei umane de a se realiza şi de a se eterniza. în străfundul fiinţei există un act: *afirmarea sinelui.* în cazul persoanei care se ştie unică, întîlnim afirmarea acestui element unic de realizat, afirmare care implică tendinţa de a depăşi timpul.

Credinţa în nemurirea personală nu e doar o făgăduinţă consolatoare, e de asemenea o expresie, este mai ales *actualizarea* acestui factor ontologic

[2] Voluptatea angoasei este, la unii gînditori, o voluptate

[3] ***Evrei,*** 11, 1: „Iar credinţa este încredinţarea celor nădăj-

coperit în nădejde cu mult mai mult decît un sentiment al omului. Nădejdea constituie sensul vieţii noastre şi prelungeşte afirmarea conţinută în structura intimă a fiinţei în general. „Pentru că nădejdea este floarea strădaniei trecutului de a se face viitor, şi această strădanie formează fiinţa însăşi — în sensul propriu al cuvîntului — şi îi dă realitate.“[4] O filozofie a existenţei care neagă temeiurile ontologice ale celor trei virtuţi omeneşti este o filozofie împotriva existenţei[5].

Nădejdea, act al existenţei personale,

[4] M. de Unamuno, ***Vida de Don Quijote y Sancho,*** 1905 ***(Viaţa lui Don Quijote şi Sancho,*** traducere de Ileana Bucurenciu şi Grigore Dima, Bucureşti, Univers, 1973, partea a Il-a, cap. XLIV, p. 301). Unamuno exprimă această convingere, despre care vorbeşte rareori,

[5] Vezi A. Stemberger, ***Der verstandene Tod.*** Bine Untersuchung iiber Martin Heideggers Existentialontologie, Leipzig, 1934, pp. 83, 131, 143. Cartea reprezintă critica

conţinut. Speranţa şi nădejdea par a se îndrepta amîndouă spre viitor. Dar există în acest caz *două feluri de viitor* care ţin de *două feluri de timp.* Viitorul speranţei este viitorul lumii în care aşteptăm împlinirea a diferite evenimente. Viitorul nădejdii este însuşi viitorul persoanei mele, în care trebuie să mă împlinesc. Nădejdea este încredere ce tinde spre viitorul său, şi răbdare în cadrul aceluiaşi act. Speranţa îşi are rădăcina în nerăbdare, anticipîndu-şi mereu viitorul şi îndoindu-se mereu de sine. Nădejdea tinde, în principiu, către adevăr; speranţa, în principiu, către iluzie[6]. Speranţa admite un timp care aparţine lumii şi hazardului, nădejdea

[6] Paul Valéry a spus-o foarte bine în cartea cu titlul ***Variété*** (Paris, 1926) — „La crise de l'esprit", p. 10: „Dar speranţa nu este decît neîncrederea fiinţei faţă de previziunile precise ale spiritului său. Ea sugerează că orice concluzie defavorabilă Fiinţei ***trebuie să fie*** o eroare a spiritului său." Acest pasaj a stîrnit

niolii le numesc *desengano*[1], nu este deznădejdea,
ci mai degrabă o etapă în *purificarea* nădejdii
înseşi, care, transcenzînd lumea, îşi descoperă propriul sens. Nădejdea tinde către fiinţă, către actualizarea permanentă şi progresivă a persoanei umanei.
Speranţa *anticipează* prin intermediul imaginaţiei,
nădejdea *creează* prin actualizare; speranţa se îndoieşte, nădejdea afirmă, dar afirmă printr-o mişcare
creatoare a întregii noastre existenţe. în acelaşi fel,
deznădejdea tinde către neant, în timp ce

[7] Poate vom putea să dăm acelaşi sens unei decepţii devenită generală a speranţelor lumii şi cuvîntului „disperare“ (***désespoir***).
La Pascal, noţiunea de ***ennui*** are uneori exact acelaşi sens, de

[8] ***Romani,*** 5, 5. Relaţia dintre nădejdea firească pentru om ca persoană, aşa cum apare ea în ultimă instanţă în ***Orphische Urworte*** de Goethe, şi nădejdea supranaturală, provenind din revelarea lui Christos, pare a fi analogă cu relaţia dintre nemurire şi înviere. în ambele cazuri, nădejdea presupune certitudine, şi nu îndoială: dar

VI

Moartea aproapelui după cartea a patra a ***Confesiunilor**** Sfîntului Augustin

O monstrum uitae et morţis profunditas! („O, urîciune a vieţii şi prăpastie a morţii!“)

în cartea a patra a *Confesiunilor,* Sfîntul Augustin ne vorbeşte despre experienţa morţii aproapelui, aşa cum a trăit-o pe cînd era profesor de retorică în Africa, la Tagaste, oraşul său natal, în acea perioadă, marcată de adeziunea sa provizorie la maniheism, îi moare un tînăr prieten, căzut la pat pe neaşteptate, camaradul său de școală din

* Traducerea în limba română a fragmentelor din ***Confesiunile***

în acelaşi timp, mai general. Mărturisindu-se şi analizîndu-şi nu atît stările sufleteşti, cît etapele vieţii, Augustin se ridică întotdeauna pînă la intuirea metafizicului, a simbolicului, a existenţialului. Devine, pentru el însuşi, acel „Fiecare“, omul prin definiţie, oferind astfel în *Confesiuni* chiar istoria acestui „Fiecare“[1]. Descoperindu-şi propriile ciudăţenii, le transformă în experienţe şi, povestindu-şi cu multă sinceritate viaţa, oferă o imagine fidelă a vieţii şi condiţiei omului. Elementul simbolic este de o generalitate imanentă realităţii. Însăşi Istoria *Confesiunilor* a

[1] Categoriei ***fiecare*** îi corespunde la Augustin categoria ***nos.*** De pildă, în ultimul capitol al ***Confesiunilor*** (XII, 38), spune: ***Etnos alio tempore moţi sumus ad bene faciendum*** [...]; ***priore tempore au tem tempore ad male faciendum mouebamur*** („Iar noi cîndva năzuiam să facem bine [...]; mai înainte însă simţeam îndemn spre facerea

Astfel, în cartea a patra a *Confesiunilor,* de care ne vom ocupa acum, Augustin transcende particularul. Voi cita cîteva fragmente, deşi mi se par practic intraductibile: „De durerea aceea inima mea s-a umplut de întuneric şi tot ce priveam era moarte. Şi chin era pentru mine ţara naşterii mele şi ca o nefericire ciudată casa părinţilor mei. Iar tot ce împărtăşisem cu el, acum, fără el, devenise un crîncen supliciu. Ochii mei îl căutau pretutindeni, zadarnic; şi uram toate din preajmă-mi, pentru că nu-1 cuprindeau şi nici nu puteau să-mi spună:

[2] ***Confessiones,*** IV, 4: ***Quo dolore contenebratum est coi meum, et quidquid aspiciebam mors eiat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaueram, sine illo in cruciatum inmanem uerterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec***

esenţiale ale experienţei morţii celuilalt, despre care am vorbit. Asistăm la acţiunea morţii ca *absenţă prezentă* care transformă întreaga lume în moarte: *quidquid aspiciebam mors erat.* Observăm diferenţa radicală existentă între absenţa spaţială şi relativă, pe de o parte, şi absenţa definitivă resimţită în cazul morţii *celuilalt,* pe de altă parte. *Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: „Ecce ueniet", sicut cum uiueret, quando absens erat.* Şi, imediat după aceasta, asistăm — şi nu exagerez folosind acest cuvînt — *la însăşi naşterea filozofiei existenţialiste:* „Ajunsesem să fiu nedumerit de mine însumi..*Factus eram ipse mihi magna questio.* în cadrul acestei nedumeriri care e

încununat de succes, pentru că Dumnezeul în care credea în acea epocă un Augustin încă maniheist nu este un Dumnezeu care există. Vom înţelege poate mai bine acest lucru la sfîrşitul eseului nostru.

Astfel, pentru Augustin nu rămîne decît o singură consolare, ce conţine un fel de fugă şi chiar de ipocrizie. El regăseşte în propriile lacrimi prezenţa imaginară a celui pe care-i plînge pentru că l-a pierdut, plînsul însuşi trebuind să-i înlocuiască. Pe Augustin îl regăsim plîngînd din belşug în toate epocile vieţii sale, pînă în clipa morţii. *Rcquies-cebam in amaritudine* („mă linişteam în amără-ciune"), spune el puţin mai departe (IV, 6), în fragmentul amintit. Apoi, descoperă antinomia internă a stării sale de atunci: *et taedium uiuendi erat in me grauissimum et moriendi metus*

actul constituirii acestui *Noi,* produs şi nucleu al prieteniei, Augustin se află nu numai *în faţa,* ci şi — îndrăznesc să spun — *în interiorul* inefabil al propriei morţi. „Pentru că cel pe care îl iubisem ca şi cînd n-ar fi fost menit morţii murise, mă miram că ceilalţi muritori trăiesc şi mai ales că trăiesc eu, care fusesem un alt el. Adevărată vorbă a cuiva despre prietenul lui: e jumătate din sufletul meu. Într-adevăr, mi-am dat seama că sufletul meu şi

[3] ***Confessiones,*** IV, 6: ***Mirabar enim ceteros mortales uiuere, quia iile, quem quasi non moriturum dilexeram, mortuus erat, etme magis, quia iile alter eram, uiuere illo mortuo mirabar. Bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae suae. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrori erat uita, quia nolebam dimidius uiuere.*** — La 15 februarie 1810, Goethe îi scrie lui Eckermann, cu ocazia morţii

[4] ***Confessiones,*** IV, 7: ***Ego mihi remanserem infelix locus, ubi***

mai tîrziu, această nelinişte să devină rugăciune şi mărturisire pentru a aduce victoria nădejdii, a nădejdii care se dobîndeşte pe sine.

Textul *Confesiunilor* rămîne inepuizabil. Trebuie acum să-i părăsesc cu părere de rău pentru a ajunge, nu fără ruşinare, la propriile mele analize asupra diversităţii, mai ales istorice, inerente experienţei morţii. Dacă voi vorbi despre cîteva

VII

Forme ale experienţei morţii

Condiţiile cele mai generale ale unei atitudini a persoanei umane faţă de problema morţii pe care am încercat să o definim arată că sentimentul legat de caracterul nostru muritor, sentiment ce decurge din experienţa pe care o acumulăm despre moarte, dobîndeşte un sens foarte diferit, în funcţie de modalităţile resimţite de dependenţă sau inde-pendenţă pe care le realizează viaţa personală în raport cu viaţa corporală.

Anticipăm cîte ceva din modul specific al morţii noastre cu fiecare experienţă trăită

anihilată, nimicită, pentru că aparent îi lipseşte o forţă centrală proprie. Cînd omul îşi dă seama că se află în această stare, spaima morţii, atît de diferită de frica vitală, atinge punctul culminant. Or, tocmai în această spaimă se concentrează spiritul personal.

E cutremurarea persoanei în faţa unui abandon metafizic, în care se şi vede, prin anticiparea sfîr-şitului vieţii corporale. închisoarea era şi un adăpost. Omul nu se încrede în capacitatea lui de a rezista izolării şi, de aceea, e, prin anticipare, ca şi anihilat. Totuşi, chiar şi în acest caz, spaima antici-pativă nu va însemna niciodată absenţa absolută a nădejdii într-o formă de nemurire, ci mai degrabă inconsistenţa ei, un mod negativ de supravieţuire într-o pasivitate asemănătoare unei disoluţii. Nemu-

lungeşte divertismentul, acel *motus defectiuus* al persoanei către neant, *motus* în care omul evadează din legea sa ontologică cea mai profundă.

Acestui gen de experienţe i se opun direct cele care se produc în stările în care simţim activitatea proprie a existenţei noastre personale. Atunci reuşim să învingem spaima şi chinul; simţim că moartea poate conţine eliberarea unei forţe care pare că poate să existe independent de viaţa corporală. Aceste experienţe pe care, în sensul cel mai larg al cuvîntului, le putem califica drept extatice nu aparţin propriu-zis vieţii religioase, ci pot decurge din orice spiritualitate puternică.

De la Platon, filozofii spiritului au urmat această cale pentru a justifica prin argumente nădejdea pe care şi-o puneau în nemurire. Argumentele lor abia dacă ascund experienţa fundamentală. Ultimul dintre ei, Max Scheler, se

a autonomiei spiritului personal. în extazul filo-
zofic, omul vede moartea fizică inferioară lui
însuşi, fără valoare şi neputincioasă. Filozofia în-
săşi devine o anticipare a morţii, un act personal al
faptului de a muri, realizarea parţială a morţii fizice
înainte de fatala ei intervenţie. Filozoful socratic
sau platonician actualizează încă din această viaţă
nemurirea spirituală. Fondul real din *Phaidon,* cu
siguranţă mai convingător decît demonstraţiile
logice despre nemurire pe care le conţine, este
viaţa, nădejdea, felul de a muri al lui Socrate. La
Platon, aceste doctrine depăşesc posibilele ele-
mente orfice. Descoperim o viaţă reală, o filozofie
trăită, care alcătuieşte nucleul Dialogurilor sale[1].

[1] A se vedea cartea mea We.sen ***and Bedeutung der platoni-schen Akademie,*** Bonn, 1923. Recitiţi, de ex., ***Phaidon*** (64 şi urm.).

esenţa oricărei cunoaşteri veritabile. Autonomia spiritului faţă de viaţă şi de moarte se constituie în măsura în care omul participă la lumea ideilor.

Orice participare înseamnă o transformare a participantului, iar cunoaşterea este ea însăşi transformarea subiectului uman. Să filozofezi înseamnă să mori, să părăseşti această lume a imaginilor, această peşteră a umbrelor, pentru o altă lume, care există cu adevărat, pentru că este veşnic prezentă — înseamnă să părăseşti această lume nu într-un sens spaţial, ci tocmai în sensul transformării fiinţei, inerentă actului filozofic.

Să ne reamintim experienţa angoasantă: cvasi-inexistenţa spiritului defunctului rezulta atunci din aparenta că, odată privat de corp şi izolat

[2] Nu putem să nu ne gîndim în acest caz la ***spiritele*** cu care spi-

[3] Izolarea este, binînţeles, contrariul singurătăţii, în care se

tendinţa de anihilare. De aceea, spectrul nu există
decît într-un raport discutabil cu o lume căreia nu-i
mai aparţine. Atitudinea platoniciană faţă de
moarte nu e posibilă aşadar decît dacă admitem
ontologia ideilor. Dar tot aceasta ne permite să
observăm limita esenţială a platonismului. Lumea
spirituală cu care spiritul mortului va coexista, *la
care va participa* însuşindu-şi modul propriu de
existenţă al acestei lumi noi, nu e aici decît o lume
a ideilor. Persoana însăşi va deveni idee? *Spiritul-
persoană* ar fi atunci o formă tranzitorie şi se-
cundară a spiritului, care în esenţa sa proprie, ar fi
idee. Ne aflăm în faţa unei antinomii, pentru că
nemurirea omului trebuie să fie personală ca să fie
nemurirea pe care nădejdea lui îl împinge

[4] în mistere, Mama, Natura, sub forma unei zeiţe, pare să fi
fost realitatea nemuritoare la care omul participă

Ontologia ideilor depinde încă de ontologia naturii, nu ajunge la deplina claritate a categoriilor spiritului. Nu oferim aici o critică a doctrinei lui Platon. Dar e imposibil să nu remarcăm limitele experienţei sale. Filozoful însuşi pare să le fi resimţit cu putere şi din acest motiv a lăsat nesoluţionate dificultăţile pe care le prezintă interpretarea existenţei lumii ideilor. Aici trebuie căutate limitele oricărei filozofii precreştine din Europa. Persoana nu era încă revelată, iar sensul morţii rămînea ascuns. Omul nu descoperise încă decît lumea spirituală a gîndirii filozofice, nu înţelesese decît ideea, dar nu fusese încă pătruns el însuşi de manifestarea *spontană* a unei persoane eterne, existenţă primordială a spiritului.

Această limită a „ascensiunii“ platoniciene ne permite să înţelegem că epocile filozofice

moarte, pe care le regăsim, de pildă, la Epictet şi Marc Aureliu, doctrine ce par să caracterizeze o stare de spirit foarte răspîndită în rîndul claselor cultivate ale Imperiului Roman. Pentru stoic, moartea aparţine „întregului" ordonat al „cosmosului", ca şi naşterea: „De cînd te-ai născut, te tot duci."[9] E o lege generală inevitabilă, egală pentru toţi, deci echitabilă. Nu trebuie nici să ne mirăm, nici să ne plîngem de ea. Iată de ce moartea nu e un sfîrşit absolut, pentru că omul aparţine cosmosului, care n-ar putea să-şi împlinească marea lege şi să ajungă la deplinătatea fiinţării sale decît prin

[9] Seneca, ***loc. cit.,*** IV: ***Ex quo natus es***

[10] Seneca, ***loc. cit.,*** XXXVI: ***Desinunt ista, non pereunt.*** A se vedea, de asemenea, Marc Aureliu, ***loc. cit.,*** **н**, 7. Pentru el, moartea

[11] Seneca, ***loc. cit.,*** XXX: ***Tu autem mortem ut nunquam***

dominăm e aderarea instinctivă la viaţă şi, totodată,
spaima instinctivă de moarte. Filozoful caută o
stare de spirit în care omul, prin forţa raţiunii, prin
exerciţiul meditaţiei, prin convingerea că moartea
nu e un rău în sine, va slăbi într-atît această ade-
ziune instinctivă la viaţă, încît va putea să hotă-
rască, cu deplină linişte sufletească, propria: *viaţă
sau moarte. „Fă de bună voie ceea ce este voia
altuia.* "[12] Trebuie *să dobîndeşti* moartea ca să poţi
scăpa de ea[13]. Dacă într-o împrejurare oarecare
raţiunea îi oferă motive suficient de puternice ca să
renunţe la viaţă, omul trebuie să fie în stare

[12] Seneca, ***Ioc. cit.,*** LXXVII: ***Fac tui iuris alierii est.*** Vezi Epictet, ***loc. cit.,*** XI. Moartea intră în categoria lucrurilor care nu

[13] Trebuie chiar să schimbăm moartea în activitate: ***Non sit***

[14] Acest lucru e valabil şi pentru dispreţul faţă de moartea aproapelui: Dacă îţi iubeşti băiatul sau soţia,

anumită atitudine realizată în timpul vieţii înseşi.
Această atitudine şi această posibilitate psihologică
nu sînt date decît în *uirtus moriendi*[15], însuşi nucleul
înţelepciunii. Cît despre posibilitatea *obiectivă,* ea
este un dar al lui Dumnezeu, pentru care filozofii îi
mulţumesc necontenit. Omului îi este deschisă o uşă
prin care poate scăpa de orice servitute: „Este o
nenorocire să trăieşti de nevoie, dar nu-i neapărat
nevoie să trăieşti de nevoie. De ce nu-i

[15] Seneca, ***loc. cit.,*** LXXVIII: ***Vita si moriendi uirtus abest,***

[16] Seneca, ***loc. cit.,*** XH: ***Malum est in necessitate uiuere; sed in necessitate uiuere, nécessitas nulla est. Quidni nulla sit? Patent***

[17] Moartea lui Socrate este o moarte liberă în sens stoic, cu
toate că nu este vorba despre o sinucidere. Faptul că renunţarea la
fugă dă acestei morţi un caracter liber, nu prea diferit de sinuciderea
filozofică, ne-o spune Socrate al lui Platon încă din ***Phaidon,*** 62. în

[18] Seneca, ***loc. cit.,*** XXIV: ***Mors de te***

teamă şi fără spaime, fie de moarte naturală, fie de mîna călăului, fie de propria mînă, arată întotdeauna că şi-a îndeplinit misiunea umană, că a realizat în el însuşi suveranitatea raţiunii conform ordinii Cosmosului. Dacă sofismul lui Epicur e un şiretlic odiseic care să ne scape, dacă nu de moarte, cel puţin de ideea şi de obsesia morţii, cealaltă doctrină, mai conformă cu eroismul catonic, nu e lipsită de o bravură puţin cam prea voită. Stoicul priveşte moartea în faţă, deşi La Rochefoucauld crede altceva despre acest lucru; dar, dacă merge drept în întîmpinarea ei, nu află aici o spaimă imensă care se trădează tocmai în acest act al unei voinţe disperate? Avem exemple de acest fel care marchează polii opuşi ai dispreţului faţă de

[19] ***The Story ofmy Death,*** New York, Oxford University Press, 1933 (traducere franceză, Seuve, Paris, 1933).

nădejdea; fondul care dăinuie prin faptul că sîntem
nădejde înainte de a fi deznădejde; fond care nu
ajunge prin sine însuşi să elimine vreodată deznă-
dejdea. Hotărîrca stoică nu este o fugă, ca în cazul
epicureilor, e un atac în parte disperat. Şi, totuşi,
atitudinea stoică mi se pare cea mai sublimă cîtă
vreme omului nu i se recunoaşte posibilitatea de a
participa la o ordine existenţială care transcende
moartea. Această ordine transcendentă este, într-o
oarecare măsură, înlocuită în stoicism de ideea pan-
teistă a întregului, a cosmosului — de imanenţa
unei raţiuni universale. Faptul că filozofia stoică a
putut să stabilească, în felul său grav şi limpede, o

VIII

Intermezzo tauromahic

Viaţa omului fără Dumnezeu seamănă cu o tragedie, dacă nu avem în vedere unul sau altul din momentele sale luate separat, ci structura şi sfîrşitul ei. E greu de realizat o asemenea privire de ansamblu. Putem face acest lucru conştientizînd sensul simbolic al unui mister care-şi are rădăcinile în păgînism, lupta cu taurii. Păgînismul este, de fapt, trist, şi adevărata afirmare a nădejdii care constituie nucleul existenţei umane nu poate avea loc decît prin făgăduinţa veşniciei şi a învierii.

Taurul care intră în arenă nu ştie nimic din ceea

Sosesc primii adversari. Este încă un joc. Pentru taur, lupta e naturală. Lupta îi intensifică sentimentul vieţii şi al propriilor forţe. Micile neplăceri de la început nu fac decît să-i stîmească furia. E furia celui puternic, care atinge adevărata ei măsură în această provocare. Lupta cheamă şi împlineşte *animalul de atac* ascuns de viaţa de toate zilele. Nici un sentiment neplăcut care să depăşească jocul. Dar, încetul cu încetul, îşi face loc un element chinuitor. Se trişează. Adversarul e prea şiret, provoacă şi apoi fuge. Deşi mai slab, acest adversar devine mai puternic pentru că e rău. Roşul pînzei devine ofensator, încetează să mai fie o ocazie binevenită de luptă.

La fel se întîmplă şi cu adolescentul care, la şcoală sau în afara ei, întîlneşte pentru prima dată o lume şireată împotriva căreia sinceritatea

Niciodată nu poate învinge răul. Dacă şi-a nimicit
vii un adversar, nu a nimicit decît un nevinovat.
I ilNtâ numai nevinovaţi; iar adversarii noştri nu
ml decît măştile Răului pe care nu-1 vom ucide.

l aurul este încă destul de puternic în acest
moment. Dar resursele încep să i se cam termine,
puie mai puternic decît este în realitate. Viaţa din el
n Început să se îndoiască de sine. Rănile făcute de
ţepuşe sînt adînci, sîngele curge. Un intermezzo va
IIIIII/.iu însă acţiunea. Taurul va fi împodobit şi
i linii suplimentar. Viteazul luptător e glorificat şi
Imljocorit în acelaşi timp printr-un fel de încoro-
nare. I se pun *banderillas.* Iar eroicul animal trebuie
l servească drept pretext aproape ridicol pentru
dansul elegant al omului care-i pune

[1] ***l'oner una banderilla***: a spune cuiva lucruri jignitoare,

O dată cu matadorul[2], mare preot mistagog al serbării, moartea intră în arenă. Iat-o! Sub forma săbiei suple, frumoase, necruţătoare, ascunse sub roşul ameninţător al pînzei: ascunsă numai celui căruia îi este destinată. Ceilalţi o văd, este moartea; taurul slăbit începe să se sperie, dar, depăşindu-şi spaima, e cuprins de o gravitate de gradul al doilea, gravitatea definitivă de după interludiul tragicomic. începe tragedia, sau mai bine zis caracterul tragic al întregului eveniment se lasă în sfârşit dezvăluit. Un taur bun rămîne demn, rămîne un luptător pînă la capăt. Nu cred că mai speră să învingă. Vitalitatea lui aproape fără inteligenţă nu e totuşi lipsită de sentimentul obscur al fatalităţii care se apropie, sentiment crescut brusc din în-

[2] ***Matador*** vine de la ***matar:*** a ucide; tradus textual, ***ucigaş.***

mult prezentă, identificată cu sabia, identificată cu sursa ei, cu matadorul însuşi care o mînuieşte.

— Animalul mort e luat şi dus ca un obiect. —

Aşa ajungem cu toţii la moarte în lumea asta. Fiecare luptă împotriva ei este pierdută dinainte. Frumuseţea acestei lupte nu poate consta în dezno dămîntul ei, ci numai în demnitatea actului în sine. De neînlăturat e numai definitivul.

în lupta cu tauri, animalul ţine locul omului, iar omul deţine rolul unei divinităţi de rang îngeresc, rolul demonului. Se răzbună pe faptul că se află sub jugul fatalităţii, transformîndu-se el însuşi în fatalitatea cuiva. E şi el o dată cel care *ştie*

[3] Cf. Pascal, ***Pensées,*** IU, 199, ed. Brunschvicg, voi. XIII, p. 124.

Stoicul, după cum am văzut, e omul fără Dumnezeu, care nu vrea şi nu poate să deznădăjduiască pe de-a-ntregul. Atitudinea lui de statuie îi ascunde şi îi dezvăluie în acelaşi timp

Şi, cu toate acestea, omul nu dcznădăjduieşte în faţa adevărului: nu-şi poate împlini nădejdea decît în cazul în care ar exista, în ciuda tuturor lucrurilor, posibilitatea unei victorii asupra morţii. O...

1934: ***No hay nada menos estoico que un torero en cuanto tal torero, porque claro es que puede haber, y no hay efectivamente en el torero un fundamento de estoicismo; pero es ăsta precisamenle la Intima contradiccion del torero*** („Nu există nimic mai puţin stoic decît un toreador ca atare, pentru că este evident că în acel toreador poate exista şi că există într-adevăr un fond de stoicism; dar tocmai în aceasta constă contradicţia intimă a toreadorului"). După părerea mea, aici se găseşte contradicţia între ***umanitatea***

IX

Experienţa creştină a morţii

Ajung acum la interpretarea experienţei creş-
tine a morţii şi va trebui să insist în mod special
asupra unui gen de experienţă „mistică“. Nu-mi
este uşor să precizez cu ce drept şi în ce sens aş
putea vorbi despre acest subiect, inevitabil aici.
Vorbind despre experienţa morţii aproapelui ca
despre o experienţă umană, o experienţă a „fiecă-
ruia“, nu trebuia decît să evoc şi să aprofundez o
experienţă trăită de mine însumi, ca şi de voi, cei
cărora mă adresez. Acum e vorba nu numai de o

liber să vadă în ele numai documente psihologice,
roade ale unei mentalităţi speciale, pe care nu prea
ştiu cum am putea-o explica. Fiecare e de aseme-
nea liber să-şi dea seama că aici e vorba de expe-
rienţa cea mai intimă şi cea mai adevărată a morţii
şi, tocmai de aceea, cea mai rară şi mai tainică pe
care o poate realiza omul. Ca filozof, nu am nici o
autoritate în acest domeniu al experienţelor ex-
cepţionale, în care niciodată nu poţi dovedi nimic.
Nu poţi decît să le expui şi să oferi o interpretare
fără pretenţii. Fiecare e liber, logic liber, să creadă
ce vrea. în ce mă priveşte, nu ascund faptul că mi
se pare sigur că aici se află adevărul misterului. *O monstrum uitae et morţis profunditas.*

Christos aduce credinciosului o eliberare de moarte cu totul nouă. împlineşte intuiţiile miste-

Viaţa pământească e o viaţă pieritoare[1]. Tempo-
ralitatea acestei vieţi e de asemenea natură încît
nici o prezenţă adevărată nu se poate constitui în
cadrul ei. Lumea se degradează cu fiecare clipă.
Clipa moare pe măsură ce se naşte. Trecutul devo-
rează viitorul înainte ca vreo experienţă prezentă să
se poată realiza prin durată. Clipa, singurul loc şi
singura şansă pământească a prezenţei, deci singura
şansă a unei existenţe posibile, alunecă în timp şi
din cauza timpului: *Ex illo ergo, quo nondum est,*

[1] ***Confessiones,*** I, 6: ***In istam dico uitam mortalem an mortem uitalem? Nescio*** („Vreau să spun, [de unde am

[2] ***Confessiones,*** XI, 21. în toate acestea, interpretarea mai cu seamă, dar nu exclusiv, platoniciană a fiinţei ca ***prezenţă*** este pre-

[3] ***Confessiones,*** XI, 20: ***Sunt enimhaec in anima tria quaedam***

[4] Acestei trinităţi a lui „distensio“ îi corespund cele trei părţi ale întregii cărţi a ***Confesiunilor,*** care oferă, ca să

enţată de Plotin, e unica în filozofia europeană.
Este, mai ales, o analiză ontologică a acestei *lumi* pămînteşti caracterizate prin temporalitate, ca şi o analiză a alcătuirii ei metafizice.

Neliniştea sufletului tinde neîncetat spre viitor şi produce în fiecare clipă trecut depăşind imediat prezentul. Neliniştea şi nestatornicia nu stau numai la baza sentimentului nostru despre timp, ele viciază însăşi rădăcina alcătuirii acestei lumi ca lume (*saeculum*), determinînd astfel mobilitatea timpului. Timpul, potrivit mişcării sale din trecut prin prezent spre viitor, *acest timp este noi înşine,* deşi nu sîntem de aceeaşi natură cu veşnicia; în schimb, veşnicia, veşnicia ca statornicie şi prezenţă pură este identică cu Dumnczcu.Tntcnţia produce veşnicie; în timp cel*iistensîo* a sufletului omenesc

luăm întruna bun rămas“).[5] Timpul creştinului, aşa cum îl interpretează Sfîntul Augustin, este timpul sufletului care-şi caută existenţa, căutîndu-şi-l pe Dumnezeu. *Quia facisti nos, ad te ct inquietum est cor nostrum donec requiescat in te!* („Pentru că tu ne-ai făcut, către tine se îndreaptă neliniştea inimii noastre, pînă cînd îşi va găsi pacea în tine!“)

Heraclit, Platon şi platonicienii meditaseră la caracterul trecător al lumii şi îl interpretaseră onto-logic într-un fel mai „obiectivist“, dar asemănător.

Pentru creştin, există, totuşi, legată de veşnicie, nu numai o lume a ideilor, ci există o *persoană* care, prin harul său, făcîndu-l pe om să se

[5] Rainer Maria Rilke, ***Duineser Elegien, VIU(Elegiile Duineze,***

[6] ***Confessiones,*** I, 5: ***Noii abscondere*** a ***me faciem tuam: moriar, ne moriar, ut eam uideam*** („Nu tăinui de mine chipul tău: voi muri ca să nu mor şi să îl văd“).

de izvorul Vieţii, pierderea pentru totdeauna a posibilităţii unei astfel de împărtăşiri. Sfinţii care mor născîndu-se la o viziune extatică ajung la Viaţa-veşnicie, la prezenţa divină care este singura prezenţă adevărată. Persoana spirituală a defunctului nu dispare, ea dobîndeşte o existenţă definitivă în moarte sau în Viaţă, în infern sau în cerT Cel drept ajunge să se împărtăşească din fiinţă; damnatul suferă moartea cu Diavolul care, şi el, posedă doar o falsă nemurire, pentru că moartea e condiţia lui[7]. Lucifer moare mereu pentru că nu moare întru Christos, aşa cum Ahasver din legendă are o agonie lungă, dar nu moare la nesfârşit.

Această dialectică trebuie să ne intereseze aici pentru că ea corespunde înseşi realităţii experienţei creştine şi tinde să lămurească radical

[7] V. ***Confessiones,*** II, 5.

drept urmare o tendinţă către convertirea[8] atitudinii
omului şi a sentimentelor omeneşti faţă de moarte.
Spaima faţă de moarte tinde să se transforme în
spaima faţă de viata trecătoare, fată de viata fără
Dumnezeu, iar ataşamentul la viata pământească
implică moartea empirică transcen/.înd-o. Omul nu
fuge decît de o anumită moarte, căutînd din această
cauză o alta. Ceea ce-1 interesează din acel moment
este doar *„cum să mori“,* moartea puţind deveni
acces la Viaţa cea adevărată, accesul la perfec-
ţiunea lui *inchoatio.* Această convertire se produce
mai mult sau mai puţin la toţi cei care caută intr-a-
devăr să devină creştini şi, bineînţeles, niciodată
sau aproape niciodată nu se produce pe deplin.
Dar acest început de convertire nu e adus,

[8] ***Convertire*** — în sensul propriu şi în cel

— eroi ai credinţei şi ai supunerii. Dar această discriminare, justă în principiu, riscă să devină prea radicală cînd o aplicăm nemijlocit realităţii omeneşti. *Credo ut intelligam* („Cred ca să înţeleg“).

Dacă nu există cu siguranţă mistic creştin în afara credinţei comune, poate că nu există nici sfînt *cu totul* lipsit de experienţă mistică. Mistica creştină este mai ales o formă a vieţii creştine şi nu una dintre formele „genului mistic“ — categorie în care am putea aşeza entuziasmele şi fanatismele cele mai felurite. Deismul şi panteismul au comis aici grave greşeli identificînd formele vieţii religioase

[9] Aşa se explică faptul că nu regăsim acelaşi fel de dragoste de viaţă prin moarte în mistica altor religii. Un exemplu: misticul şi martirul arab Suhwaradi din Alep (mort în 1191) spune: „înghiţiţi otravă pînă cînd o veţi găsi plăcută, iubiţi moartea dacă vreţi să fiţi

din lipsa de claritate şi din absenţa aproape totală a simţului realităţilor spirituale la numeroşi scriitori moderni. Să recunoaştem aşadar aici că viaţa creştină, în toate formele ei, este cea care determină începutul convertirii atitudinii omului faţă de moarte.

în zorii misticii creştine îl întîlnim pe Sfîntul Augustin. Acest teoretician al vieţii mistice, cel mai mare poate din cîţi au existat în Occident, acest scriitor care, după Sfînta Scriptură, a influenţat în modul cel mai eficace limbajul misticii occidentale în întregul lui, acest mare creştin a fost el însuşi un mistic? Ceea ce ştim din epoca posterioară *Confesiunilor* nu ne permite să tragem o concluzie sigură, deşi epoca descrisă în această carte e marcată de două experienţe cu caracter hotărît mistic. Prima o constituie momentul decisiv al convertirii

mai întîi momentul Ostia Tiberina: „în fulgerul unui gînd accedem la viziunea înţelepciunii eterne, care dăinuie peste toate: iar dacă gîndul nostru stăruie mai mult, eliberîndu-se de alte viziuni, atît de străine de aceea, şi singură ea îl răpeşte şi îl absoarbe şi îl cufundă pe privitorul ei în lăuntrica bucurie de a simţi că viaţa eternă după care fugim aşa este cum a fost clipa aceea a cugetului, atunci oare nu aceasta e de înţeles: să intri în bucuria Domnului tău?“[10] Şi iată şi celălalt fragment, din chiar perioada *Confesiunilor,* către sfîrşitul cărţii a

[10] ***Confessiones,*** IX, 10: ***...rapida cogitatione attigimus aetemam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae uisiones longe inparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempitema uita, quale fuit hoc momentum inteilegentiae, cui suspirauimus, norme hoc est: intra in gaudium Domini tui?***

în stare, în suferinţă şi acolo, şi aici."[11] *Miser utrobique!*

Nimeni n-ar putea să caracterizeze mai clar şi mai exact acest nivel al vieţii spirituale dccît Sfîntul Augustin cu neclintita lui sinceritate. E starea spiritului creştin care se aproprie de viziunea mistică, fără să i se integreze. E viaţa nădejdii, dezvoltată şi supraformată de virtutea teologală a nădejdii, neîmplinită încă, dar fundamental alinată şi, în acelaşi timp, întărită în conţinutul său de nelinişte. Imediat după momentul de la Ostia, regăsim în viaţa lui Augustin o experienţă a

[11] ***Confessiones,*** X, 40: ***Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod uita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et lesorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetudinis sarcina***

unirea mamei şi a fiului în contemplaţie mistică.
Sfîntul Augustin spune că o moarte ca aceea a mamei sale ar fi trebuit să trezească în el o bucurie sublimă în loc să-i cufunde într-o tristeţe prea omenească: *lila nec misere moriebatur nec omnino moriebatur (Confessiones*, IX, 12) „Dar ea nici nu murea în chip nevrednic, nici nu murea pe deplin“.
Nu trebuia oare să fie sigur că nu există aici nici nenorocire, nici distrugere? *Omnimoda extinctio* („stingerea totală“), scrie el. De ce plînge, aşadar, în singurătate, fugind de prietenii care cîntă psalmii funebri? Ne dezvăluie motivul, foarte omenesc şi natural — acelaşi care-i făcuse odinioară nefericit cînd murise prietenul lui din Tagaste. *Quoniam itaque deserebar tam magnet eius solatio, saucia-batur anima mea et quasi dilaniabatur uita, quae*

în pragul vieţii specific mistice. Ca să oferim însă o idee a experienţei morţii la acest nivel suprem al vieţii creştine, trebuie să mai venim cu încă un exemplu. Este ceea ce voi încerca să fac vorbind despre o soră spirituală a Sfintei Monica, Sfînta Tereza din Avila, femeia care ne povesteşte în a sa *Vida* cum a crezut că se recunoaşte pe ea însăşi citind *Confesiunile,* dar care mi se pare că a depă-şit, pe cale mistică, dualismul esenţialmente viril al fiului.

Pentru sufletele mistice, ideea morţii cîştigă un fel de lumină mai vie, pentru că dragostea de moarte decurge la ele dintr-o experienţă trăită, dintr-o stare asemănătoare morţii. Această expe-rienţă *este anticiparea morţii în stările de extaz.* S-a spus despre Sfînta Tereza că, înoată în

[12] E. Hello, ***Physionomie des Saints,***

iese din corp şi într-o clipă se vede în deplinătatea
acestui Bine.“[13] Există, aşadar, în primul rînd, o
lentă convertire a atitudinii omenşti în faţa morţii în
atitudine contrară; în al doilea rînd, o relaţie de
asemănare hotărîtoare şi evidentă între această
convertire şi experienţele de ordin mistic, numite
extaze. în aceste extaze, Sfînta Tereza încearcă mai
întîi o durere inexprimabilă, urmată imediat de o
nemăsurată plăcere. Primul moment e asemănător
celui în care sufletul se desparte de trup şi de lume;
al doilea moment, clipă de calm, e analog prezenţei
lui Dumnezeu în viziunea extatică. Primul moment
repetă deci amărăciunea morţii, al doilea

[13] ***Quedome tambiăn poco miedo*** a ***la muerte,*** a ***quien siempre temla mucho: ah ora pareceme facilfsima cosa para quien sirve a Dios, porque en un momento se ve el alma libre desta cârcel y puesta en descanso. Que este 1 le var Dios el***

morţii în nimbul vieţii de apoi: îşi vede astfel credincioşii părinţi şi pe Sfîntul Pedro din Alcântara.

Viaţa veşnică pare să inunde viaţa temporală; iar fluturele vrea să iasă din închisoarea omizii[14].

Sfînta Tereza vorbeşte atît de limpede despre analogia între extaz şi renaşterea la viaţa veşnică încît, chiar şi noi, oameni obişnuiţi, reuşim să înţelegem cîte ceva. D^că în timpul ultimei părţi a vieţii îşi doreşte cu adevărat să moară, nu e pur şi simplu pentru că se săturase de viaţă. O femeie cu o activitate atît de uimitoare ca a ei nu putea fi niciodată cuprinsă de untul care-i cuprinde pe cei care nu-şi văd rostul pe lumea asta. Nu este o melancolică. Melancolicul poate să-şi dorească moartea pentru că suferă din pricina vieţii

[14] Nu putem urmări aici în ordine cronologică acest pelerinaj spiritual. Vezi Juan de Berrueta şi Jacques

aşadar, că s-a împărtăşit pentru cîteva clipe din această viaţă superioară pe care aşteaptă s-o trăiască prin eliberarea definitivă. Dorinţa ei de moarte, care nu are nimic maladiv, depăşeşte cu mult calmul stoic şi ascensiunea platoniciană. De fapt, omul nu poate iubi moartea de dragul morţii.

Nu poate iubi moartea dacă aceasta nu e transformată într-o stare care nu mai este moarte. Adevărata dragoste de moarte nu poate fi decît o formă a dragostei de Dumnezeu. Moartea e atunci împlinireă definitivă a unirii mistice între Dumnezeu şi suflet. Dragostea sufletului, forţa care determină prezenţa lui hotărîtoare, a părăsit deja această lume. Moartea va dărui spiritului comuniunea cu iubitul veşnic, ca stare permanentă. îi va dărui comunionea cu persoana care *este* şi care eliberează *fiinţa,*

nimic arbitrar. *Stirb und werde* („mori spre a deveni“) se dezvăluie ca fapt trăit, şi moartea nu poate fi decît culminarea paradoxală a acestei lupte interioare din existenţa noastră.

Wer nicht von Grund aus todt ist, der weiss nicht das Geringste von der Heiligkeit, die Gott seinen lieben Freunden je offenbarte[15] („Ccl care nu este funciar mort nu ştie absolut nimic despre

[15] Meister Eckharl, citat de Dempf, ***Meister Eckhart,*** Leipzig, 1925, p. 225

Problema morală
a
SINUCIDERII

Mi se spune că problema despre care vreau să vorbesc nu există sau, cel puţin, nu există pentru conştiinţa creştină. Ştim cu toţii, creştinismul, în special Biserica catolică, şi orice teologie morală, catolică sau protestantă, consideră sinuciderea drept un păcat de moarte, neadmiţîndu-i nici o justificare. Totul este foarte clar şi se pare că nu mai rămîne nimic de adăugat. Sinuciderea este interzisă de autoritatea divină. Acest lucru ar trebui să fie de ajuns. Incontestabil, credinciosul trebuie să accepte o asemenea hotărîre ca adevărată şi definitivă, chiar

Dar, în primul rînd, nimeni nu va nega că avem dreptul şi, într-un fel, datoria de a încerca să înţelegem mai bine ceea ce credem şi să aprofundăm raţiunile regulilor cărora trebuie să ne supunem. Să ne amintim de *fides quaerens intellectum* („credinciosul care caută să înţeleagă“) al Sfîntului Anselm.

Sînt gata să adaug două raţiuni speciale care, mai ales pentru mine, fac să existe într-adevăr o problemă a sinuciderii pe care teologia şi filozofia creştină, fiecare în felul său, nu are dreptul să o ignore.

1. Sînt foarte uimit de faptul că, dintre toate moralele existente, morala creştină e literalmente singura care se opune sinuciderii *într-un mod absolut şi fără să vrea să facă vreo excepţie.* Există cîţiva filozofi, ca Platon şi platonicienii în special,

toate epocile, chiar şi la pretinşii „primitivi“, mult mai frecvent decît am crede în general, pentru a dovedi că e vorba de o ispită destul de răspîndită printre oameni.

Pe de altă parte, însuşi felul în care creştinismul se opune sinuciderii, stigmatizînd-o ca aberaţie extremă, presupune existenţa unei astfel de ispite. Şi, mai ales, e suficient să fi trăit şi să fi cunoscut cît de cît sufletul omenesc ca să ştii că omul poate accepta ideea morţii. Nu e adevărat că omul iubeşte viaţa necondiţionat şi întotdeauna. Natura suferinţei umane face ca acolo unde există o cît de mică prezenţă de viaţă psihică să apară în mod necesar şi această ispită, să existe momente în care omul să-şi dorească moartea. De îndată ce ne încearcă ispita, trebuie să ne apărăm. Actul de

Acestea fiind zise, se va admite, în general, existenţa unei probleme autentice şi dreptul filozofului de a vorbi despre ea. Mi se va spune însă că totul a fost spus în legătură cu acest subiect. Să urmărim, aşadar, mai întîi *grosso modo,* principalele argumente ale discuţiei privind problema care ne preocupă.

Există, mai întîi, pentru că sinuciderea se manifestă în lume ca fapt cotidian, ca fapt divers în presă, o discuţie cotidiană amplă, foarte difuză, care merită un moment de atenţie. în cadrul acestei discuţii, se vehiculează adesea un argument împotriva sinuciderii, care revine mereu în gura omului simplu. în mod curent, oamenii îl judecă drept laş pe cel care se sinucide. Acest argument, tipic burghez, ni se pare ridicol. Felul de a muri al unui

hotărîrea omenească... Un asemenea curaj este mai presus de filozofie.“ Pentru popoarele războinice şi curajoase, pentru spartanii, romanii, japonezii epocilor de glorie sinuciderea nu constituie numai un act de îndrăzneală, ci, în multe cazuri, o datorie.
Eroul păgîn preferă moartea, de pildă, dezonoarei învinsului. Popoarele eroice dispreţuiesc laşitatea celor care se agaţă de viaţă cu orice preţ, oricum ar fi ea. Mărturia lui Plutarh ni se pare mult mai justă şi mai convingătoare decît părerea unei burghezii materialiste. Considerînd sinuciderea drept păcat, creştinismul vede în ea desigur un păcat luciferic şi nu o laşitate obişnuită. De altfel, nimic nu este mai contrar spiritului creştinismului decît dorinţa de a face din prelungirea vieţii empirice un bun absolut sau chiar un bun de mare preţ. De asemenea, ar-

şi de orice păcate. Acelaşi argument ar justifica uciderea şi furtul. Sensul unei apărări morale e însă tocmai acela de a călăuzi o fiinţă liberă care are puterea de a proceda şi altfel. în cazul sinuciderii însă trebuie să insistăm puţin asupra importanţei faptului că omul este o fiinţă care se poate sinucide. Omul este fiinţa care poate să se omoare, dar nu trebuie să o facă. E cu totul altceva să fie incapabil de un asemenea gest. Ispita e diferenţa trăită între ameţeala putinţei şi hotărârea impusă de datorie. Multitudinea de posibilităţi de care dispune fiinţa nestatornică, inteligentă, imperfectă care sîntem stă la baza oricărei problematici morale. O problemă morală autentică este întotdeauna problema uriaşă a omului considerat dintr-un anumit unghi de vedere. Există puţine fapte care să carac-

libertatea absolută a omului, divinitatea sa, pentru a
măsura ceea ce-i stă omului în putinţă. Dostoievski,
care ştia poate ca nimeni altul ce înseamnă
copleşitoarea libertate umană, a exprimat într-o
fermă pură, în acest personaj, motivul poate funda-
mental al ispitei de a te sinucide.

Discuţia filozofică a problemei noastre — şi
aceasta nu ne mai poate surprinde — a fost întot-
deauia centrată pe *problema libertăţii.* Nu pot să
înfăţişez aici întreaga bogăţie a discuţiei. Nu
exageiăm dacă spunem că problema morţii libere
este uni dintre problemele fundamentale ale tuturor
marilor filozofii morale. Mă voi mulţumi aici să
amintesc pe scurt punctul de vedere stoic, deosebit
de impozant şi de elaborat. Stoicismul, mai ales
începînd cu Panaetius, adică de cînd şi-a asimilat
elementele'virtuţii romane, este esentialmente o

pus sub domnia raţiunii. Raţiunea ne spune că trebuie să devenim independenţi faţă de *toate lucrurile care ni se întîmplă* fără să le fi ales sau să le fi dorit. Problema esenţială este aşadar de a putea dispreţui toate lucrurile care ni se întîmplă independent de voinţa noastră şi de liberul nostru arbitru şi, mai ales, de a dispreţui moartea. Înţelepciunea stoică nu presupune neapărat sinuciderea, dar ea constă într-o stare a persoanei în care aceasta devine liberul judecător al „vieţii sau morţii“ proprii, conform raţiunii. Stoicul este un om cesităţii, căci nimic nu te obligă să Şi iată- trăieşti j' 1 pe Cato, care nu vrea să supravieţuiasc; Republicii, pe Hannibal, care nu în vrea să trăiască timpu- prizonier al romanilor, pe Lucreţia, să care nu vrea să supra- supravieţuiască onoarei sale pătate; iată,

înfrîngerii germane din 1918 şi, mai recent, cei ai înfrîngerii franceze. în interpretarea stoică, şi moartea lui Socrate este o moarte voluntară, pentru că el refuză viaţa de fugar, departe de Cetate.

Această filozofie romană, voluntaristă şi raţiona-
listă, a persoanei *sui compos,* stăpînă pe viaţa şi pe moartea sa, este ultima mare filozofie a Antichităţii greco-romane înainte de victoria creştinismului. îi mai auzim încă ecoul la Celsus, care urmează ideea lui Marc Aureliu atunci cînd, de pildă, reproşează martirilor creştinismului nu moartea, pe care o con-
sideră voluntară, ci faptul că au murit din patimă, din fanatism, din dragoste pentru un Dumnezeu în existenţa căruia Celsus nu crede, şi nu în urma unei hotărîri reci a raţiunii. Stoicismul n-a murit nici-
odată cu totul, şi, mai ales de la Renaştere

anume „morală de sclavi“ a Antichităţii, de Sfîntul
Augustin. Credem, dimpotrivă, că primii creştini nu
se ocupau de această problemă pentru că, din
punctul lor de vedere, era rezolvată prin exemplul
lui Christos şi al martirilor. E important să ne
oprim puţin asupra acestui aspect.

Bayet, ca şi stoicii, vede în martirii creştini, cel
puţin în unii martiri, care s-au lăsat într-adevăr
pradă morţii violente, nişte sinucigaşi. Are sau nu
dreptate — ţine de modul în care definim suicidul.
Alegerea unei astfel de definiţii nu e însă arbitrară;
şi dezvăluie de acum adoptarea unei atitudini.
Definiţia care-i permite lui Bayet să considere
actele martirilor ca sinucigaşe, definiţie care stă la
baza întregii sale cărţi, este cea dată de Durkheim
în cartea sa sociologică despre suicid; „Orice caz
de moarte rezultînd direct sau indirect

Bineînţeles, nu discutăm de tentativa mai mult sau mai puţin isterică de sinucidere care nu e o sinucidere adevărată nici chiar dacă, accidental, se soldează cu moartea. Avem în vedere cazuri frecvente de sinucidere ratate doar din motive tehnice. Toţi medicii le cunosc. Aceste cazuri rămîn adesea nedezvăluite, dar majoritatea persoanelor care reuşesc pînă la urmă să se omoare au mai încercat acest lucru de mai multe ori. Cazul istoric cel mai cunoscut e acela al lui Napoleon, despre care ne-a vorbit Caulaincourt. Personal, cred că asemenea cazuri sînt foarte frecvente. Dacă sinuciderea n-ar fi un act omenesc, ci un fel de a muri, lumea şi legea ar greşi admiţînd că moartea pe care şi-o provoacă bolnavii psihic nu înseamnă sinucidere: lipseşte responsabilitatea. Definiţia lui Durkheim

tivităţii, rămîne superficială şi care permite con-
fundarea a două atitudini diametral opuse. Numai
această definiţie falsă îi permite lui Bayet să con-
state că creştinismul, de la originile sale, se opune
cu stricteţe sinuciderii.

Să oferim, pentru a fi cu conştiinţa împăcată,
ceea ce noi considerăm că este definiţia justă şi
simplă a sinuciderii: actul prin care o fiinţă ome-
nească creează în mod voluntar ceea ce crede a fi
cauza eficientă şi suficientă a propriei sale morţi,
într-adevăr, teoreticienii care văd creştinismul din
afară pot fi derutaţi de dispreţul aproape absolut pe
care-i manifestă martirii faţă de viaţa obişnuită.
Lucrul acesta e important pentru că dovedeşte încă
o dată că nu ataşamentul faţă de viaţa pămînteasc ă
şi nici vreo idee deosebit de înaltă a valorii sale au

ataşamentului datorat vieţii empirice. Dispreţul faţă de viaţă la primii creştini este imens şi poate părea uneori monstruos lumii modeme. Să citǎm un singur exemplu: pasajul din epistola adresată romanilor de Sfîntul Ignaţiu[1]: „Suferiţi ca eu să fiu păşunea fiarelor... Sînt griul lui Dumnezeu şi voi fi măcinat de dinţii fiarelor... De-aş ajunge odată la animalele care-mi sînt pregătite şi mă rog ca ele să mă aştepte gata. Le voi şi momi ca îndată să mă mănînce şi să nu se sfiască a mă atinge...“[2] Cei care fac din creştinism un soi de optimism virtuos

[1] Ignaţiu, unul din primii Părinţi ai Bisericii, discipol al Sfîntului Petru, numit de acesta episcop al Antiohiei în 68, a fost prins de soldaţii lui Traian, adus la Roma, torturat şi aruncat între fiare (107 sau 116). Ne-au rămas de la el şapte

[2] Vezi Nectarie Constantinescu, ***Ignaţiu Episcopul Antiohiei,*** Bucureşti, 1900, după care am preluat şi

Sfîntul Augustin, care ajunge să trateze problema noastră ridicîndu-se împotriva donatiştilor, sectă creştină războinică ce admitea sinuciderea, şi, mai ales, împotriva stoicilor. Minunatul text rămas la temelia oricărei filozofii creştine legate de subiectul nostru se găseşte în prima carte a *Cetăţii lui Dumnezeu.* Să ne amintim prilejul cu care a fost scrisă această lucrare: Roma, oraşul etern, Oraşul, capitala sacră a civilizaţiei şi a imperiului, a fost învinsă pentru prima dată în 410, în urma atacurilor barbarilor; a fost parţial distrusă şi jefuită sălbatic de Alaric. Episcopul Hipponei (Hippo Regius, în nordul Africii - *n.t.)* şi apologetul Bisericii îşi scrie măreaţa operă pentru a dovedi că nu creştinismul e cauza acestui eveniment zguduitor şi că prăbuşirea Romei e departe de a atrage după sine

ca femeile violate de barbari la cucerirea Romei,
moral nu a pierdut-o, rămîne nevinovată, nu e
dezonorată şi n-ar avea nici un motiv să se sinucidă.

Discutînd exemplul clasic al Lucrcţici, Sfîntul
Augustin insistă asupra moralei spirituale a creş-
tinilor. Şi, mai ales, opune stoicilor teza că sinuci-
derea e o crimă mereu şi în orice împrejurare.
Argumentele de care se serveşte revin pînă în zilele
noastre de mii şi mii de ori în literatura creştină.
Argumentul principal e următorul: să te omori
înseamnă să omori un om, sinuciderea înseamnă
aşadar omucidere. Omuciderea e de neiertat şi e
interzisă de legea lui Moise. Cu tot respectul, nu
cred că acest argument e pe deplin

[1] „Pretiitindcni, dat fiind că nu este îngăduit să ucizi cu de la tine putere un om, chiar dacă te-a vătămat, cîtă vreme legea nu-ţi dă

misiune legală. După ce am identificat însă, din punct de vedere moral, existenţa mai multor situaţii printre faptele care au drept consecinţă voită moartea unui om, putem să facem şi distincţia dintre sinucidere şi uciderea unui om. După părerea mea, e chiar necesar s-o facem. Mai întîi, cînd hotărîm în legătură cu propria noastră viaţă, sîntem într-o situaţie total diferită de cea în care trebuie să hotărîm în legătură cu viaţa altcuiva. Un act de o violentă ostilitate faţă de altcineva nu poate rămîne la fel şi faţă de noi înşine, cînd noi sîntem cei care acţionăm şi hotărîm. în multe cazuri, cel care se omoară nu are deloc intenţia să-şi distrugă persoana, ci mai degrabă s-o salveze. Niciodată, sau aproape niciodată, nu are în vedere

[2] **V. *Regi,* 31, 4-5 *(n. t.).***

imorale în sine. Kierkegaard, de pildă, reia paradoxul lui Avraam gata să devină, din credinţă şi supunere, ucigaşul fiului său. E justificarea pe care o di Calvin revoltei politice poruncite de Dumnezeu. în orice caz, Vechiul Testament povesteşte despre sinucideri fără să insiste asupra unei astfel de justificări supranaturale. Nu există nici un motiv să credem că Decalogul avea de fapt în vedere sinuciderea. De aceea, această argumentaţie, care ocupă, într-adevăr, mult loc în textul augustinian, nu constituie în nici un caz ceea ce este mai profund în spiritul Sfîntului Augustin.

Aluzia la Iov este prezentă pentru a ne face să înţelegem că nu-şi spune gîndul în întregime. Motivul e clar: Sfîntul Augustin se adresează aici romanilor. Şi atunci, ca de atîtea ori la el

mulţumit de argumentarea augustiniană şi încearcă
să-i substituie alte motive. Noile motive pe care le
oferă se reduc la trei:

1. Sinuciderea e contrară înclinaţiei naturale a
omului, contrară legii naturale şi contrară milei,
acelei mile pe care omul trebuie s-o manifeste faţă
de el însuşi. *Amor bene ordinatus incipit a semet ipso* („Iubirea bine cîrmuită începe de la ea însăşi“).

Ce trebuie să credem despre un asemenea argu-
ment? Mai întîi: dacă sinuciderea, în toate cazurile,
ar fi contrară înclinaţiei omului, n-ar exista sau ar
exista numai în cazuri extrem de rare şi patologice.
Mărturisesc că nu văd cum ar putea fi împotriva
legii naturale un lucru care se practică, este accep-
tat şi adesea glorificat la toate popoarele necreştine.
Sinuciderea nu este contrară naturii umane nici pe
departe! Dorinţa de viaţă a animalului

Să nc gîndim de asemenea la importanţa concepţiei aproape ontologice a anticilor despre război, ca şi la sinuciderea din prietenie a lui Proteus. Interpretat mai profund, argumentul vrea să spună: cel care se omoară se lipseşte de propria mîntuire, ceea ce, într-adevăr, ar fi însăşi negarea acelei mile faţă de noi înşine pe care ne-o cere Evanghelia. Dar, în acest caz, cercul vicios e evident, pentru că un argument care vrea să arate că sinuciderea ar fi un păcat presupune deja, ca premisă, că sinuciderea ar fi un păcat de moarte. De fapt, imensa majoritate a celor care se omoară nu se gîndesc şi nu vor cîtuşi de puţin să-şi piardă mîntuirea. Dimpotrivă, ar spune ca şi dona Sol lui Hernani: „...Spre o lume

[3] Vezi capitolul „Temeiul ontologic“ din ***Eseu despre expe-***

lui care e însăşi viaţa sufletului omenesc. Pierderea speranţelor reprezintă chiar un stadiu necesar în itinerariul spiritual al maeştrilor. Este aşadar fals să se pretindă că toţi sinucigaşii ar fi deznădăjduiţi în sens teologal. Personal, cred chiar că omul nu deznădăjduieşte niciodată, deznădejdea fiind o stare imposibilă, contrară esenţei sale. *Desesperare,* spune Sfîntul Toma, *non est descendeie in infemum.*

Nici nu vorbeşte despre sinucidere în capitolul tulburător dedicat păcatului deznădejdii. După părerea mea, deznădejdea nu e proprie omului pe acest pămînt, ci poate numai Infernului şi diavolului. Nici nu ştim ce este. Actul sinuciderii nu exprimă deznădejdea, ci, mi se pare, o nădejde poate nebunească şi deviată, care se adresează marii regiuni necunoscute de dincolo de moarte. Aş în-

Diogenes Laertios pentru a şti că sinuciderea era moartea aproape normală a filozofilor greci de la Empedocle pînă în vremea elenismului. Dar Platon le oferi filozofilor un loc în Cetate şi sfatul de a nu părăsi acel loc. Aristotel va transforma acest sfat în argumentul că omul aparţine patriei, societăţii şi n-are dreptul să o lipsească, prin sinucidere, de prezenţa şi activitatea sa. Argumentul, reluat de Sfîntul Toma, ar putea avea o anumită valoare într-o societate ideală, dar, în realitate, oamenii îşi pun capăt zilelor foarte adesea tocmai pentru că societăţile imperfecte în care sînt condamnaţi să trăiască le fac imposibilă orice viaţă fecundă.

Atîta vTeme cît societatea provoacă — dincolo de destin — tot felul de mizerii materiale şi morale, ar fi imprudent să-i mai acordăm şi dreptul de

strict personală, ca aceea de a şti dacă ai sau nu dreptul să te sinucizi, e pur şi simplu antipersonalist. Dacă mor puţin mai devreme sau mai tîrziu — ce importanţă poate avea pentru societate, căreia, în orice caz, îi aparţin un timp atît de scurt? Ca şi în alte rînduri, Sfîntul Toma reia aici un argument al lui Aristotel, fără să-şi dea seama de spiritul, profund opus creştinismului, care inspiră, atît în detaliu, cît şi în ansamblu, gîndirea Stagiritului.

Slăbiciunea argumentului social se manifestă cu şi mai multă claritate la Kant. Omul tentat să se sinucidă trebuie, după părerea lui, să se întrebe dacă principiul hotărârii sale ar putea deveni principiul unei legislaţii universale. Dar omul ştie bine că se află de fiecare dată într-o situaţie particulară şi că e o problemă unică. Moraliştii creştini moderni

să găsească. Una din formele cele mai frecvente de sinucidere este sinuciderea din dragoste a tinerilor, foarte adesea comisă de cuplu sub forma dublei sinucideri. Ar fi ridicol să le spui acestor nefericiţi că, omorîndu-se, comit un păcat de moarte, pentru că îşi neglijează datoria faţă de familie. De ce nu le-am spune acelaşi lucru tinerilor care se călugăresc, părăsindu-şi familiile adesea împotriva voinţei acestora? Iată încă un argument — nu cel al Sfîntului Toma, ci al respectării familiei — în care de la o poştă se simte concepţia burgheză. Sinuciderea este adesea considerată ca un act exprimînd un individualism decadent şi anarhic. Uităm că sinuciderea, la popoarele cele mai sănătoase şi mai războinice chiar, este considerată, în unele cazuri, ca o datorie socială. Moartea este poate un

punctul de vedere stoic: „Dumnezeu ne îngăduie
destul cînd ne hărăzeşte asemenea chinuri încît
viaţa să ne pară mai rea decît moartea.“ Argu-
mentul tomist nu şi-ar dovedi întreaga forţă decît
dacă ar fi aprofundat într-un sens creştin. Dacă e
vorba de un Dumnezeu tiran şi stăpîn de sclavi, cu
siguranţă că acest argument n-ar fi de ajuns.

Am pus în discuţie unele argumente tradiţionale
nu atît pentru a face istorie, cît pentru a scoate în
evidenţă marea complexitate şi dificultate a pro-
blemei noastre. Pentru elucidarea ei, mi s-a întîm-
plat să-i consult, cu multă încredere, pe teologii
din vechime, şi n-am găsit nici un răspuns cu ade-
vărat convingător. Trebuie să spun că aşa ceva se
întîmplă foarte rar. De aceea, nu am criticat de dra-
gul de a critica un argument sau altul, ci

prin propria voinţă în legătură cu o problemă pe care Dumnezeu trebuie s-o hotărască, vă întreb: pot toate acestea să-i convingă pe omul nostru în suferinţa şi în mizeria lui? Voi răspunde, fără nici o ezitare: *nu.* Va găsi că aceste argumente sînt fie derizorii, fie îndoielnice. Poate fi împiedicat să se sinucidă de dificultăţi tehnice, din slăbiciune şi laşitate, dintr-un anumit instinct de a trăi sau, şi aceasta se întîmplă adeseori, din credinţa implicită în interdicţia divină ori, în sfîrşit, din frica de Infern. Foarte probabil însă că argumentele tradiţionale vor fi neputincioase. De aceea, nu atît argumentele abstracte sînt necesare, cît, mai ales, un exemplu. Ei bine, exemplul cel mai minunat şi mai valabil există în realitate. Este exemplul lui Christos. Iar aici nu trebuie să apelăm la

trăieşti şi să suferi. Suferinţa nu trebuie să te
tulbure. Dacă fericirea ar fi fost sensul vieţii, ar fi
fost un lucru revoltător şi, la urma urmei, insupor-
tabil. Dar cu totul altfel stau lucrurile dacă viaţa
este purificare, mers către un ţel transcendent şi
dacă sensul său se manifestă tocmai prin suferin-
ţă şi se împlineşte prin ea. „Doamne, să sufăr sau
să mor“, se roagă Sfînta Tereza. Da, în ciuda
vorbăriei optimiştilor, a trăi înseamnă a purta o
cruce. Dar crucea aceasta are un sens sacru. Cred,
aşadar, că, departe de a fi legat de vreo aşa-zisă
lege naturală, departe de a fi o regulă de bun-simţ,
interdicţia absolută a sinuciderii se justifică şi se
înţelege numai dacă ne raportăm la sminteala şi la
paradoxul crucii.[4] E adevărat că sîntem ai

[4] V. ***I Corinteni,*** **1, 23 (n. î.).**

unele cazuri. Să preferi sinuciderii martiriul, iată un paradox propriu creştinului. Probabil că tocmai acest aspect al atitudinii martirilor îi uimea cel mai mult pe filozofii păgîni. Martirii erau oameni care refuzau sinuciderea nu dintr-un ataşament laş faţă de viaţă, ci pentru că îşi aflau o fericire ciudată în a urma exemplul lui Christos şi în a suferi pentru el şi ca el. S-a spus, şi pe bună dreptate, că, deşi există oameni care au murit pentru o cauză, fapta lor nu dovedeşte nimic pentru valoarea acelei cauze. E foarte adevărat că mulţi oameni au murit pentru cauze care ni se par condamnabile. De aceea, martirii sînt adevăraţii martori ai creştinis-mului în cu totul alt sens. Ei nu demonstrează un adevăr teoretic sau altul, ci, prin exemplul lor, dovedesc că e posibil să trăieşti şi să mori

romani“, spunea Corneille. Sfîntul este un fel de *supraerou* specific creştin. Argumentul se plămădeşte mai ales în cadrul existenţei sale şi dovedeşte că omul e în stare să trăiască suferinţa, descoperind un sens transcendent în însăşi adîncimea ei. Nici n-am putea insista îndeajuns asupra caracterului paradoxal al acestor lucruri, cum a insistat, pe bună dreptate, Kierkegaard asupra caracterului paradoxal al vieţii creştine în general.

Ca să înţelegem dimensiunile acestui paradox, trebuie să ne amintim ce înseamnă suferinţa. Cuvîntul se rosteşte uşor, dar conţinutul său e uriaş, un adevărat mister. Chiar durerea fizică poate să îmbrace forme îngrozitoare. Ni se spune că va fi limitată, iar conştiinţa, condiţie a suferinţei, ar înceta la un anumit nivel al durerii. Poate; despre aceasta ştim prea puţin. Dimpotrivă, ştim

soleze invocînd ideea providenţei şi a bunătăţii
divine. Nimic mai paradoxal decît dragostea divină
care pedepseşte prin flăcări şi care, după Dante, a
creat Infernul. Providenţa este încă un paradox. Nu
ne mai rămîne decît exemplul lui Christos şi al ace-
lora dintre oameni care l-au putut urma, dovedind
că nu era nevoie de un Dumnezeu pentru a o face,
ci numai de dumnezeiasca mîntuire care ne este
făgăduită în mod egal. Omului care suferă şi pe
care-i încearcă ispita sinuciderii îi putem spune
doar: aminteşte-ţi de suferinţa lui Christos şi a mar-
tirilor. Trebuie să-ţi duci crucea, ca şi ei. Vei suferi
mereu, dar crucea suferinţei înseşi îţi va deveni
uşoară printr-o forţă necunoscută care vine din
miezul iubirii dumnezeieşti. Nu trebuie să te omori
pentru că nu trebuie să-ţi lepezi crucea. Ai

nimeni nu suferă mai mult decît sfinţii. Ne apropiem de misterul nedreptăţii, care se leagă de celălalt mister — acela că, pentru creştin, sensul vieţii se realizează în suferinţă şi prin suferinţă.

Omul, cum spuneam, este o fiinţă care poate să se omoare şi care nu trebuie să o facă. Afirmaţia capătă acum un sens mai precis. Ispita există, există însă şi refuzul. Cînd acesta din urmă este cu adevărat creştinesc, este dovada unui act de iubire faţă de Dumnezeu şi de suferinţă, dar nu atît ca suferinţă în sine, aşa ceva este imposibil — algofilia este patologică, Christos însuşi a ezitat în faţa suferinţei ultime şi s-a rugat lui Dumnezeu să-i cruţe —, cît ca suferinţă ce conţine un remediu voit de Dumnezeu.

Aşa cum există o diferenţă calitativă între mo-

libertate prin conştiinţa posibilităţii sinuciderii, creştinismul trebuie s-o dobîndească prin adeziunea plină de iubire la voinţa lui Dumnezeu. Poate să aleagă viaţa sau moartea, în funcţie de împrejurări, dar trebuie să prefere în mod absolut voinţei proprii voinţa lui Dumnezeu.

Moartea este adesea o binefacere, şi Swift avea dreptate să vorbească despre *the dreadful aspect of never dying* („cumplita situaţie de a nu muri niciodată"), dar Dumnezeu e cel care trebuie să ne măsoare suferinţele.

Există şi alte doctrine în afară de creştinism care au dat suferinţei pămînteşti un sens metafizic pozitiv: orfismul, considerat adesea ca o formă anterioară de creştinism, care vedea în suferinţă eliberarea trupului; budismul — şi filozofia aproape budistă a lui Schopenhauer. E semnificativ

ucidere nu are nimic comparabil cu condamnarea creştină. Mai întîi, budismul autentic e cu mult prea intelectualist pentru a cunoaşte noţiunea de păcat în general. Dacă omul comite greşeala de a-şi refuza suferinţa printr-un act de violenţă voluntară, va avea de suportat consecinţele karmatice care-i vor iniţia. Asta-i tot. Apoi — şi aici comparaţia ne poate face să descoperim o problemă importantă —, momentul morţii fizice nu are pentru oriental importanţa hotărîrii metafizice pe care o are pentru creştin. Accentul pe care creştinismul îl pune pe interdicţia sinuciderii se explică, fără îndoială, parţial prin ideea că tot ce se leagă de moarte este definitiv din punct de vedere metafizic, idee cu desăvîrşire străină Orientului. Pentru creştin, sinuciderea e înspăimîntătoare prin faptul că

şi în a nu mai pretinde că actul căinţei, care poate fi o străfulgerare a cugetului aproape lipsită de durată, n-ar fi avut în cele din urmă loc. Actul este lăsat aşadar şi de această dată în seama judecăţii lui Dumnezeu, adică judecarea persoanelor şi nu judecarea de principiu a actului ca atare.

înainte de a termina această expunere, trebuie să mai menţionez pe scurt un argument împotriva punctului de vedere creştin. Dacă suferinţa este sacră şi conţine sensul vieţii, de ce ni se dă dreptul de a lupta împotriva ei? Dacă avem acest drept şi chiar această datorie, de ce nu avem dreptul să ne sustragem suferinţei prin sinucidere, dacă altfel nu putem? Cred că omul are, într-adevăr, dreptul să lupte împotriva nimicniciei existenţiale. Teza contrară ne-ar duce fără îndoială la absurdităţi

în care omul încearcă să regăsească Paradisul pierdut, în loc să dorească să merite Cerul. Dorinţa de a muri, dezlănţuită de voinţă atunci cînd tentaţia sinuciderii pune stăpînire pe noi, este, din punct de vedere psihologic, dorinţa reîntoarcerii la starea prenatală. Să dispari: să nu mai fii expus. Stekel şi alţii ne-au explicat cel mai bine psihologia sinuciderii: nostalgia abisului, a originii, a întoarcerii. întregul proces ar trebui descris în termeni freudieni. Din punct de vedere teologic, este vorba, într-adevăr, de o iluzie nedefinită a reîntoarcerii în Paradis. Sinuciderea rousseauist-werthcriană este chiar însoţită de o conştientizare a acestei motivaţii obscure. în această privinţă, s-ar putea cita texte ciudate de Goethe, Sdnancourt, Amiel şi alţii. Christos ne călăuzeşte, prin efort şi

таге: *Werther* şi Алла *Karenina.* Se vede bine în aceste cărţi cum viaţa şi caracterul omului îi întind acestuia un fel de capcană. Tocmai ceea ce este mai nobil în el îl poate împinge la sinucidere, închipuiţi-vă un Werther sau o Anna Karenina puţin mai frivoli, şi veţi constata că ar fi existat o soluţie. Dai vedeţi, în acelaşi timp, că soluţia pozitivă şi nobilă nu poate fi, în asemenea cazuri, decît convertirea deplină pe care ne-o cere Christos.

Este foarte clar că teologii creştini au cunoscut foarte bine motivul profund şi adevărat al atitudinii creştine faţă de sinucidere. Sfinţii, Sfîntul Augustin, Sfîntul Toma, îl cunoşteau desigur cu mult mai bine decît mine. De ce nu l-au explicat? După părerea mea, pentru că aceste lucruri erau de la sine înţelese în vremea creştinismului viu şi

în plus, ci manifestarea în viaţă a unei revelaţii
paradoxale. Nu poate fi de prisos nici să ne amintim că morala creştină nu e o morală a com-
promisului şi laşităţii, ci că ne cere un eroism mai
profund, mai absurd, într-un anumit sens, mai
intransigent decît oricare altă morală

Cuprins

Prefaţă 7
ES EU DESPRE EXPERIENŢA MORŢII 11
I. Formularea întrebării 15
II. Limitele răspunsului lui Schelcr 18
UI. Experienţa morţii şi individualizarea 21
IV. „Repetiţia“ experienţei morţii aproapelui 25
V. Temeiul ontologic 37
VI. Moartea aproapelui după cartea a patra
a *Confesiunilor* Si'întului Augustin 44
VII. Forme ale experienţei morţii 51
VIII. Intermezzo tauromahic 65
IX. Experienta crestină a mortii 71

Culegere şi paginare pe calculator HUMANITAS

Imprimat la
S.C. „Helicon“ Banat S.A. Timişoara
Calea Aradului nr. 1